

LACAN

NÚMERO 8 \* ABRIL 2020

# DEMARCACIONES

• REVISTA LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ALTHUSSERIANOS •

COMO INTÉRPRETE  
DE LA **CRISIS DEL**  
**CAPITALISMO**



# EL GENIO FUERA DE LA BOTELLA: LACAN Y LA SOLEDAD DEL CAPITALISMO GLOBAL<sup>1</sup>

Fabio Vighi<sup>2</sup>

Nada puede cambiar nuestra vida salvo la  
insinuación progresiva en nosotros de las  
fuerzas que la anulan.

Emil Cioran, *Breviario de podredumbre*.

## ¿Malas noticias como buenas noticias?

En la Introducción a su último libro, *Like a thief in broad daylight*, Slavoj Žižek aborda, entre otras cosas, el impacto del desarrollo tecnocientífico en la resiliencia de nuestro gran Otro, el nombre que da Jacques Lacan a las reglas simbólicas comúnmente compartidas, no escritas y naturalizadas, que sostienen nuestro espacio social. Como señala explícitamente: “El progreso de las ciencias contemporáneas destruye los presupuestos básicos de nuestra noción cotidiana de realidad”.<sup>3</sup> Luego de enumerar diversas reacciones a este predicamento calamitoso —siendo la peor de todas, a nivel ideológico, el oscurantismo New Age—, Žižek realiza su maniobra hegeliana más preciada: la pirueta especulativa desde la negatividad (nuestro “Nuevo Desorden Mundial, esta emergencia gradual de una civilización sin palabras”)<sup>4</sup> hacia la transformación vía resignificación retroactiva (la apertura del espacio de un evento que señala la posibilidad de una emancipación radical). A riesgo de sobresimplificación, se puede argumentar que el razonamiento hegeliano estándar de Žižek radica en su afirmación de que sólo la confrontación con el vacío de nuestra situación nos alentará a pensar nuevamente, esto es, a comprometernos en la batalla por un orden sociosim-

<sup>1</sup> Ensayo publicado originalmente como “Genie out of the bottle: Lacan and the loneliness of global capitalism”, en *Crisis & Critique*, Vol. 6, N° 1, 2019, pp. 390-415. Traducción de Gustavo Sánchez. Agradecemos la gentileza del autor para autorizar esta traducción y publicación.

<sup>2</sup> Profesor de la Escuela de Lenguas Modernas de la Universidad de Cardiff, Gales. Sus intereses investigativos giran en torno a la teoría crítica, la teoría psicoanalítica y el cine. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: *Critical theory and the crisis of contemporary capitalism* (Bloomsbury, 2015; en coautoría con Heiko Feldner), *States of crisis and post-capitalist scenarios* (Ashgate, 2014; en coedición con Heiko Feldner y Slavoj Žižek), *Critical theory and film: Rethinking ideology through film noir* (Continuum, 2012), y *On Žižek's dialectics: Surplus, subtraction, sublimation* (Continuum, 2010). Contacto: vighif@cardiff.ac.uk.

<sup>3</sup> Žižek, Slavoj. *Like a thief in broad daylight: Power in the era of post-human capitalism*. Londres, Allen Lane, 2018, p. 4.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 5.

bólico diferente o mejor. O, como Žižek lo pone metafóricamente: la mala noticia es ya la buena noticia. Esto captura en una palabra no sólo uno de los puntos dialécticos más ampliamente ensayados de Žižek, sino que probablemente también la contribución fundamental de su pensamiento filosófico, que me encuentro tentado a caracterizar lacanianamente en términos de *jouissance*: una coerción irresistible a repetir, una forma de apego libidinal a una idea específica que constituye el propio núcleo de su *cogito*.<sup>5</sup> Pero entonces, ¿qué es lo nuevo de todo esto?

La novedad surge cuando Žižek menciona, probablemente por primera vez en su inmensa obra, “la posibilidad de automatización de la producción, que —así teme la gente— disminuirá radicalmente la necesidad de trabajadores y, por ello, hará explotar el desempleo”.<sup>6</sup> Debo confesar que he esperado largamente que Žižek aborde lo que considero como *el* problema de nuestro (des)orden capitalista global. Porque si los presupuestos latentes de nuestra realidad cotidiana están perdiendo rápidamente su eficiencia simbólica, evaporándose lentamente ante nuestros propios ojos, se está volviendo cada vez más obvio que la causa directa de esta de-realización de nuestras vidas es la creciente incapacidad del capitalismo contemporáneo para producir la masa necesaria de valor económico requerida para la reproducción de nuestra máquina social. En términos marxianos —a través de una reevaluación de su teoría de “la tendencia decreciente de la tasa de ganancia”, expuesta en el Volumen 3 de *El Capital*— diríamos que, debido al avance tecnológico sin precedentes de los últimos 40 años, el capital se encuentra cada vez más avergonzado *vis-à-vis* su misión de exprimir plusvalía de la explotación de la fuerza de trabajo. Lacan aludió a dicha vergüenza en un pasaje profético del *Seminario 16* (la sesión del 19 de marzo de 1969), cuando argumentó que el capitalismo introdujo el “poder liberal” para ocultar su ser “contra el poder”, vale decir, contra cualquier forma de poder político que pudiera desafiar su dinámica de autoexpansión. El argumento de Lacan es simple e incluso bastante obvio desde nuestro punto de vista: en las democracias liberales modernas “el poder está en otra parte”; no se encuentra en la política sino en el dominio de la economía sobre la política. Mientras Lacan afirma que la revolución rusa de 1917 fue esencialmente un intento (fallido) de “restaurar las funciones del poder” sobre el discurso de la economía, señala que esta situación no es fácil de sostener en una época donde reina el capitalismo.

El capitalismo reina porque está estrechamente unido al ascenso de la función de la ciencia. Solo que incluso este poder, este poder

<sup>5</sup> Para Lacan, el *cogito* cartesiano, el núcleo de la racionalidad moderna, es lo inconsciente. Cf., por ejemplo, Lacan, Jacques. “La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud”. *Escritos 1*. Ciudad de México, Siglo Veintiuno Editores, 2009; y Lacan, Jacques. “La ciencia y la verdad”. *Escritos 2*. Ciudad de México, Siglo Veintiuno Editores, 2009.

<sup>6</sup> Žižek, Slavoj. *Like a thief in broad daylight*, op. cit., p. 6.

camuflado, este poder secreto, y cabe agregar, anárquico —quiero decir dividido contra él mismo, y esto sin duda por ir de la mano del ascenso de la ciencia—, está ahora tan avergonzado como un pez en una bicicleta.<sup>7</sup>

Vale la pena detenerse en este pasaje. Lacan sostiene que el capitalismo es una forma de “poder camuflado” cuya naturaleza íntima es autodestructiva (“dividido contra él mismo”) como consecuencia de su estrecha unión con la epistemología de la ciencia moderna. De hecho, continúa Lacan, “del lado de la ciencia ocurre algo que supera sus capacidades de dominio”. La vergüenza de las sociedades capitalistas contemporáneas, propulsadas por la “curiosa copulación” entre el capitalismo y la ciencia,<sup>8</sup> yace precisamente en el hecho de que, repentinamente, la capacidad del gran Otro de proveer una cubierta simbólica (alienación) a nuestras vidas se debilita dramáticamente. De ahí la importancia de la advertencia que Lacan lanzara a los estudiantes subversivos de 1968, en cuanto a que a lo único que aspiraban era a un nuevo amo.<sup>9</sup> Excepto por el espíritu revolucionario de aquellos años, la situación descrita por Lacan en marzo de 1969 es todavía la nuestra. La erosión del gran Otro, que comenzó cuando las sociedades alimentadas por el valor capitalista comenzaron a perder su capacidad de autodomínio, hoy alcanza nuevos niveles debido al devastador impacto de la innovación tecnológica sobre el dogma de la valorización del modo de producción capitalista. Utilizando uno de los lemas lacanianos más populares, podríamos decir que hoy en día la copulación entre la ciencia y el capital yerra, revelando que “no hay tal cosa como una relación sexual” entre ellos, sino simplemente una avergonzada impotencia que es apenas cubierta por las estrategias reaccionarias de negación que aparecen por todas partes en nuestro horizonte político.

Mi perspectiva lacaniana de la crisis me invita a explorar la medida en que la continua implosión de nuestra constelación sociosimbólica, junto con el predecible retorno del autoritarismo político, no es más que el modo en que se muestra la enfermedad terminal de su lógica económica que, irónicamente, en su hambre ciega por

---

<sup>7</sup> Lacan, Jacques. *El Seminario 16: De un Otro al otro*. Barcelona, Paidós, 2008, p. 219 [N. del T.: El autor cita la traducción inglesa que Cormac Gallagher realiza de los manuscritos en francés sin editar, razón por la cual el final del pasaje difiere de la traducción al castellano, que sí se encuentra editada. En esta última, la cita concluye señalando que dicho poder “está ahora tan desconcertado que no da pie con bola”. Dado que la noción de vergüenza juega un papel importante en el argumento del autor, he optado por modificar dicha parte y mantener el resto. Cabe agregar que Lacan ya se había referido previamente a la vergüenza de forma similar cuando, a propósito de una pieza del expediente del amor cortés, sostuvo que sus especialistas “están tan embarazados con ella como lo estaría un pez con una manzana”. Lacan, Jacques. *El Seminario 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 202].

<sup>8</sup> Lacan, Jacques. *El Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 116.

<sup>9</sup> Aquí el célebre pasaje: “la aspiración revolucionaria es algo que no tiene otra oportunidad que desembocar, siempre, en el discurso del amo. La experiencia ha dado pruebas de ello.

A lo que ustedes aspiran como revolucionarios, es a un amo. Lo tendrán”. *Ibid.*, p. 223.

rentabilidad socava la condición básica de su propia reproducción: la explotación del trabajo humano. En un caso ejemplar de lo que Hegel llama “la astucia de la razón”, es como si el capitalismo contemporáneo estuviese desesperado por mostrarnos que no necesita de ninguna oposición rebelde; puede destruirse a sí mismo de manera mucho más eficiente. Es precisamente en este punto de máxima expansión y triunfo ideológico donde el modo de producción capitalista muestra su soledad y vulnerabilidad fundamental. Este aspecto es ampliamente compartido por pensadores de diversas tendencias políticas e ideológicas. Por ejemplo, Jeremy Rifkin —el férreo defensor del “procomún colaborativo”— ha venido insistiendo en que es la “lógica operativa del capitalismo la que hará que muera de éxito”, en la medida que “una competencia intensa obliga a la introducción de una tecnología cada vez más sofisticada” que aumenta la productividad, reduce los costos marginales prácticamente a cero y, con ello, la masa global de ganancias.<sup>10</sup> Esto lo lleva a la siguiente deducción:

Lo irónico es que el declive del capitalismo no se debe a ninguna fuerza hostil. Frente al edificio capitalista no se agolpan hordas dispuestas a echar sus puertas abajo. Todo lo contrario. Lo que está socavando el sistema capitalista es el éxito enorme de los supuestos operativos que lo rigen. En el núcleo del capitalismo, en el mecanismo que lo impulsa, anida una contradicción que lo ha elevado hasta lo más alto y que ahora se aboca a su fin.<sup>11</sup>

La vergüenza de la que habló Lacan proviene precisamente de esta paradójica coincidencia entre éxito y fracaso, poder e impotencia, en el contexto de un calce perfecto entre tecnología y acumulación capitalista. Hoy en día, la premisa de Marx de que el límite del capitalismo es el propio capital parece más cierta que nunca, en la medida que éste no se alcanza por medio del sueño (convertido en pesadilla) de un orden social superior (el comunismo), sino por el silencio astuto de la razón que permite el libre despliegue de todo el potencial (autodestructivo) del capital. Para Hegel, el poder es verdaderamente antagonizado sólo cuando “hacemos que vuelva a sí mismo como movimiento, para que se niegue a sí mismo”. En otras palabras, “el silencio es lo peor, la astucia más vil”.<sup>12</sup> Es precisamente esto lo que Lacan tenía en mente cuando formuló su discurso del analista: el analizando, enfrentado al silencio astuto del análisis-

<sup>10</sup> Rifkin, Jeremy. *La sociedad de coste marginal cero. El Internet de las cosas, el procomún colaborativo y el eclipse del capitalismo*. Barcelona, Paidós, 2014, pp. 13-4.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>12</sup> Citado en Rauch, Leo (ed.). *Hegel and the human spirit. A translation of the Jena Lectures on the philosophy of spirit (1805-6)*. Detroit, Wayne State University Press, 1983, p. 104. Cf. Žižek, Slavoj. *Menos que nada. Hegel y la sombra el materialismo dialéctico*. Madrid, Ediciones Akal, 2015.

ta, desenreda todo por sí mismo, vale decir, habla y habla hasta que se enfrenta al sin sentido de su síntoma que, en un movimiento crucial, tiene la oportunidad de asumir. Sin embargo, la gran pregunta es: ¿(cuándo) asumirá el capitalismo su síntoma? O, quizá más claramente, ¿no es ya el capitalismo su propio síntoma?

Estas consideraciones iniciales están destinadas a introducir una aproximación lacaniana a la radical ambigüedad que rodea el futuro de nuestras sociedades. Para hacer sentido de esta ambigüedad aparentemente irreductible, comencemos con la siguiente hipótesis: tal como es trabajado por Lacan, el discurso capitalista en sí está dividido entre su pulsión que engendra una desregulación intrínsecamente traumática del lazo social en el que prolifera, y una estrategia de autocontención inscrita dentro de su astuta lógica de autovalorización, donde el valor-fetichismo disfraza la impotencia inherente (el vacío) de la cadena significante. Mientras algunos comentaristas han tendido a enfatizar la primera dimensión, Lacan, como veremos, afirma ambos aspectos: el tipo específico de alienación capitalista radica tanto en su ímpetu centrífugo o de-territorializador como en su lógica centrípeta o re-territorializadora de la valorización, donde cada aspecto de la vida es mediado por el valor económico. Es por ello que Lacan insinúa que este acto de equilibrio se encuentra irremediablemente socavado por la alianza del capitalismo contemporáneo con la innovación tecnológica: corre muy rápido, “*comme sur des roulettes*” (como si estuviese sobre ruedas) y, sin embargo, “*ça se consomme si bien que ça se consume*” (consume tan bien que se consume).<sup>13</sup> Aquello a lo que se alude aquí se ha vuelto autoevidente hoy en día: los nuevos niveles de automatización en la producción llaman inadvertidamente al engaño del fetiche de la valorización, mostrando cómo —en términos lacanianos— la plusvalía (*Mehrwert*) siempre fue plus-de-goce (*Mehrlust*), vale decir, el núcleo vacío y el potencial punto de quiebre dentro de la lógica de autoexpansión.<sup>14</sup>

En su breve mención de la automatización, Žižek liquida la posibilidad real de un desempleo tecnológico masivo en un par de líneas más bien superficiales: “¿Por qué temer a esta posibilidad? ¿No abre acaso la oportunidad de una nueva sociedad donde todos debamos trabajar mucho menos? ¿En qué tipo de sociedad vivimos, donde las buenas noticias son convertidas automáticamente en malas noticias?”<sup>15</sup> Efectiva-

<sup>13</sup> Lacan, Jacques. “Du discours psychanalytique”. Giacomo Contri (ed.). *Lacan in Italia, 1953-1978*. Milán, La Salamandra, 1978, p. 36.

<sup>14</sup> Existe una vasta literatura sobre el impacto de la automatización en la producción de valor. Para una aproximación específicamente lacano-marxista, cf. Feldner, Heiko & Vighi, Fabio. *Critical theory and the crisis of contemporary capitalism*. Londres y Nueva York, Bloomsbury, 2015.

<sup>15</sup> Žižek, Slavoj. *Like a thief in broad daylight*, op. cit., p. 6. En rigor, Žižek desarrolla en el primer capítulo de su libro una lectura más profunda de las explosivas contradicciones que nos están llevando hacia lo que él llama un “capitalismo posthumano”. La descomposición progresiva de nuestro orden sociosimbólico, sin embargo, sólo se correlaciona brevemente con la imparable de-valorización del valor que está afectando y afligiendo a las sociedades capitalistas contemporáneas. Mientras Žižek menciona al pasar los efectos del desempleo tecnológico, con millones de personas relegadas al rol de sujetos marginales/excluidos cuya relación con el capital es crecientemente distinta a la tradicional

mente, estas preguntas retóricas trabajan contra un contexto de negación: mientras la mayoría de nosotros, al menos en principio, daría la bienvenida a una sociedad donde haya menos trabajo que realizar, el punto es que dicha posibilidad choca más bien ominosamente con la abrumadora evidencia de que el proceso de valorización capitalista, basado en la extracción de plusvalía del trabajo asalariado, continúa siendo considerado como el único combustible posible con el cual hacer funcionar la máquina social. El asunto urgente para nosotros es, por lo tanto, pensar cómo reconfigurar una sociedad del trabajo que, a pesar de la creciente autoevidencia de la ineffectividad de su turbina productiva, continúa aferrada ciegamente a ella como una cuestión de *jouissance*. A pesar de la posibilidad de implosión y cambio potencial, el valor-fetichismo para la generación de lucro continuará siendo nuestro único horizonte existencial a menos que nos las arreglemos para politizar su fracaso y caída. Lo que quiero discutir en este ensayo es la pregunta marxiana sobre la relación entre la creación de valor y el valor-fetichismo, una cuestión que el propio Lacan abordó a fines de 1960.

### ¿Un nuevo amo?

El quinto discurso de Lacan —el discurso capitalista— estaba destinado a capturar la novedad de una formación social cuyo propósito fundamental es convertir el punto muerto o negatividad de cualquier discurso en un objeto positivo de goce/consumo. A través de esta extraordinaria prestidigitación, el capitalismo promete nada menos que liberar al sujeto moderno de la castración, vale decir, de la experiencia de falta, alienación y frustración que trae consigo la ley. Mientras la promesa de una forclusión sistémica y universal de la castración marca un giro mayor en la economía libidinal del sujeto moderno, al mismo tiempo es funcional a la afirmación hegemónica y al triunfo planetario de la lujuria capitalista de autoexpansión, la única *raison d'être* de un dinamismo económico ciego, acéfalo e intrínsecamente (auto)destructivo donde, como veremos, la negatividad del lazo social es recuperada como su causa negada.

Como se señaló, Lacan apprehende la naturaleza dual del capitalismo que constituye su contradicción interna. Por un lado, como un tipo radicalmente nuevo de dominio, el capitalismo promete el paraíso en la tierra: afirma no tener intención de delimitar la libertad del sujeto dentro de los edificios del poder erigidos sobre la autoridad simbólica y la prohibición; más bien impone silenciosamente un goce comodificado como nueva forma de autoridad superyoica. Así es como el discurso capitalista intenta revolucionar la lógica estructural de los cuatro discursos (del amo, universi-

---

explotación denunciada por Marx —mediada por el proceso de valorización—, y más parecida a la dominación personal directa —la esclavitud—, no desarrolla el análisis de la causa, a saber, la dependencia continua y obstinada del capitalismo en el fetiche de la valorización (el trabajo asalariado) a pesar de su ineficacia cada vez más catastrófica en una sociedad automatizada.



tario, del analista y de la histérica), que son generados por la rotación, en dirección opuesta al reloj, de un cuarto de una cadena significativa cuya característica constante es la producción de un *impasse* (exceso/falta) que no puede ser absorbido dentro de la significación. El capitalismo, por el contrario, aspira a ser un paradójico discurso sin discurso, configurando así un mundo sin mundo, una comunidad global libre y desalienada enteramente fundamentada en la libertad para consumir (fetichismo de la mercancía). Lo que importa en este escenario es menos la satisfacción real de la pulsión que la imposición de la ilusión generalizada de que el animal humano es esencialmente egoísta, narcisista y hedonista.<sup>16</sup> Si bien la ilusión que sostiene dicha utopía capitalista puede asociarse más fácilmente con la hegemonía contemporánea del neoliberalismo y el capitalismo financiero,<sup>17</sup> hay poca duda de que ya había acelerado el pulso de economistas clásicos como Adam Smith, cuya célebre metáfora de la mano invisible del mercado apuntaba precisamente en la dirección de tal autónomo y brillante escenario.

Mientras que las discusiones de Lacan sobre el capitalismo a menudo están dirigidas a denunciar su perverso núcleo ideológico, sostengo que la importancia de su contribución yace en otro lugar; a saber, en el señalamiento de la autodestructividad del capitalismo. Aunque el discurso capitalista de Lacan es mayormente leído como un artilugio diabólico para la captura subjetiva,<sup>18</sup> me parece más prometedor reflexionar sobre sus advertencias de que el proyecto capitalista está destinado a fracasar precisamente gracias a su éxito. Ambas dimensiones, por supuesto, están dialécticamente entrelazadas. Mientras más se las arregla el capital para manipular, organizar y domesticar los deseos de las personas, más es perseguido por su propia pulsión. Sin embargo, es la impotencia última de esta pulsión lo que una lectura lacaniana del capitalismo debiera enfatizar. Hoy en día, cuando la triunfante marcha histórica de la economía ha aniquilado espectacularmente todas las ideologías potencialmente antagónicas y el goce del valor-fetichismo ha adquirido tracción global, nos encontramos frente a una situación excepcional donde el genio capitalista ha encontrado la manera de salir de su botella y sólo es enfrentado por sí mismo: por el núcleo libidinal de su propio dina-

<sup>16</sup> Sobre este punto, cf. especialmente McGowan, Todd. *The end of dissatisfaction? Jacques Lacan and the emerging society of enjoyment*. Nueva York, SUNY Press, 2003.

<sup>17</sup> Tomšič, Samo. *The capitalist unconscious: Lacan and Marx*. Londres y Nueva York, Verso, 2015.

<sup>18</sup> Cf., entre otros, Lesourd, Serge. *Comment taire le sujet? Des discours aux parlottes libérales*. Toulouse, Erès, 2006; Declercq, Frédéric. "Lacan on the capitalist discourse: Its consequences for libidinal enjoyment and social bonds". *Psychoanalysis, Culture & Society*, Vol. 11, N° 1, 2006; Olivier, Bert. "Lacan on the discourse of capitalism: Critical prospects". *Phronimon*, Vol. 10, N° 1, 2009; McGowan, Todd. *The end of dissatisfaction?*, op. cit.; McGowan, Todd. *Capitalism and desire. The psychic cost of free markets*. Nueva York, Columbia University Press, 2013; Verhaeghe, Paul. *What about me? The struggle for identity in a market-based society*. Melbourne y Londres, Scribe, 2014; de Castro, Julio César. "The discourse of hysteria as the logic of mass consumption". *Psychoanalysis, Culture & Society*, Vol. 21, N° 4, 2016; Žižek, Slavoj. "Can one exit the capitalist discourse without becoming a saint?". *Crisis & Critique*, Vol. 3, N° 3, 2016; Pauwels, Matthias. "The most hysterical of masters: Lacan's capitalist discourse and contemporary styles of interpellation". *Psychoanalysis, Culture & Society*, Vol. 24, N° 1, 2019.



mismo inquieto. Si bien en este escenario la compulsión económica es capaz de mostrar toda su indiferencia cínica sobre un lazo social que en muchas partes del mundo ya está al borde del colapso, también revela su propia impotencia sistémica. Es esta novedad la que debería energizarnos para pensar otra versión de lazo social. La impotencia que irradia el frío corazón del capitalismo contemporáneo, que es tanto interna (modo de producción) como externa (ecología), no debería ser simplemente negada sino activamente integrada dentro de un nuevo proyecto que priorice nuestro destino colectivo, más cerca de nuestra finitud radical que de un futuro utópico. La posibilidad de este pensamiento, no obstante, es precisamente aquello que nuestra política parece tenazmente empeñada en prevenir.

Si consideramos brevemente el continuo debate entre aproximaciones nekeynesianas y neoliberales a la economía y su crisis (el debate entre estímulos versus austeridad), no podemos sino impactarnos ante lo obsoletas e intrascendentes que son nuestras narrativas políticas. Esto se debe a que ambas aproximaciones comparten el mismo supuesto de que el capital es una fuente inagotable cuyo origen no es humano sino divino. En la política actual, cuestionar la finitud de dicha fuente es como cuestionar la existencia de Dios para un creyente; es lisa y llanamente imposible, independientemente de cuánta evidencia en contra uno pueda reunir. Sin embargo, mientras este debate sigue excitando a nuestras elites políticas y a sus seguidores alrededor del mundo, sería mejor buscar su función real en su negación (fetichista) de la verdadera pregunta cardinal que podría salvar nuestro futuro: ¿cómo podemos reconfigurar nuestro irremediablemente debilitado modo de producción? La pulsión capitalista se encuentra más allá de cualquier contención o reparación posible, lo que explica por qué, en algún punto, comenzaremos a sentir la insoportable presión de politizar el impulso de una estrategia de salida. En este sentido, la creciente huida del propio capitalismo hacia el sector financiero, donde “el dinero hace funcionar *al dinero*” en lugar del trabajo humano, no es más que un escape hacia adelante mediante el cual el discurso capitalista busca superar su desequilibrio inherente, el que debería comprenderse en su contexto histórico preciso: la fase terminal de una dinámica prolongada y temeraria de autoexpansión que comenzó cuando los seres humanos empezaron a vender “libremente” su capacidad de trabajo.

Esto significa también que el concepto de fuerza de trabajo de Marx aún es central para comprender el punto muerto en que nos encontramos. De hecho, todo gira en torno la específica “ficcionalización” capitalista de la fuerza de trabajo, vale decir, la manera en que el capital convierte la materialidad negativa de la praxis humana en una entidad positiva y ficticia que luego coloca en el centro de su modo de producción. No resulta sorprendente entonces que cuando Lacan identificó este ardid comenzó a referirse al capitalismo como el nuevo amo. La particular “astucia” de la captura capitalista,

de acuerdo a Lacan,<sup>19</sup> yace en la manera en que renuncia a la dominación tradicional y, al mismo tiempo, la reafirma poderosamente precisamente en su forma abandonada, como un saber objetivo, neutral y continuamente histerizado. El punto de Lacan aquí es que mientras el amo tradicional se basaba en la eficacia de su autoridad simbólica, el nuevo amo capitalista funciona a través de la negación de dicha autoridad, es decir, delegándola a la objetividad impersonal de sus *modus operandi*. Entonces, ¿qué tiene que ver el trabajo con todo esto? La intuición crucial de Lacan, desarrollada a lo largo de los Seminarios 16 y 17, es que la fuerza de trabajo no debe comprenderse simplemente como el gasto de una cierta cantidad de energía humana depredada por el capital, sino sobre todo como el saber-hacer (*savoir-faire*) inconsciente que posee el esclavo/artesano de tiempos precapitalistas; un saber opaco del que el amo tradicional no sabía nada (y que no podía importarle menos).

Este saber en cuestión no debe entenderse pedagógicamente como un conjunto de habilidades, sino que con la conciencia de que llegar a saber algo “*es siempre una cosa que se produce en un relámpago*”,<sup>20</sup> lo que quiere decir, en esencia, que el saber es inseparable de lo que falta, esto es, de lo inconsciente. Por supuesto, no podría ser de otra manera para Lacan: en tanto está soportado por el significante, por definición el saber choca contra la muralla de su propia sustancia negativa/faltante, obteniendo así un excedente entrópico, un resto sin sentido, un plus-de-goce que, como tal, no se puede contar. Por lo tanto, al sostener que el saber es un medio de goce, Lacan sugiere que, cuando está en el trabajo, genera un punto de pérdida, un residuo de desecho entrópico que es, en última instancia, irreductible a la valorización.<sup>21</sup> Es la *opacidad* originaria del saber la que es científicamente ficcionalizada por el capitalismo, vale decir, cuantificada con el fin de ser invertida en el ciclo de acumulación. De pronto, el *savoir-faire* adquiere visibilidad y agencia, en tanto se compra y se vende en el mercado. Esta operación paradójica, que pone a la fuerza de trabajo valorizada en el asiento del conductor, socava la dominación tradicional al reemplazarla por el valor-fetichismo, cuya naturaleza dual reside en su reclamo de neutralidad y objetividad (la cuantificación y computabilidad del “saber puesto a trabajar” moderno),<sup>22</sup> mientras provee también una solución fetichista (la mercancía) a la lógica subjetiva del deseo que continúa propulsando los fundamentos científicos de la modernidad (“¡sigue sabiendo!”/“¡sigue consumiendo!”).

<sup>19</sup> Lacan, Jacques. “Du discours psychanalytique”, *op. cit.*

<sup>20</sup> Lacan, Jacques. *El Seminario 16*, *op. cit.*, p. 185.

<sup>21</sup> He desarrollado este punto en Vighi, Fabio. *On Žižek dialectics. Surplus, subtraction, sublimation*. Londres y Nueva York, Continuum, 2010, pp. 39-58.

<sup>22</sup> El autor establece aquí un juego de palabras que es imposible mantener en castellano. *Knowledge at work* puede ser, al mismo tiempo, “saber puesto a trabajar” y “saber en el (lugar de) trabajo”. Aunque he optado en todos los casos por la primera traducción, el lector o la lectora debiese retener esta anfibología [N. del T.].

En términos simples, mientras en las sociedades tradicionales el trabajo sólo importaba en la medida en que se realizaba y el valor residía en otra parte (en formas de autoridad simbólica relacionadas con el prestigio, la clase social y la religión), con el advenimiento del capitalismo el trabajo se convierte progresivamente en *el único valor*, en el sentido específico de que comienza a ser contado, cuantificado, empaquetado (el discurso universitario de la ciencia moderna) y convertido en esa mercancía única (el discurso capitalista) alrededor de la cual se articula la reproductibilidad social de las sociedades modernas. En palabras de Lacan:

Nunca, desde que la humanidad existe, se ha concedido tanto honor al trabajo. Hasta se excluye la posibilidad de que no se trabaje. Es todo un éxito, desde luego, de lo que llamo el discurso del amo. [...]. Hablo de aquella mutación capital, también ella, que da al discurso del amo su estilo capitalista.<sup>23</sup>

La intuición clave de Lacan consiste en subrayar cómo el ascenso y triunfo final del trabajo asalariado valorizado como nueva forma de dominio capitalista fue el resultado de un cambio particular en la relación del vínculo social con la entropía que genera. Esta nueva relación comienza a imponerse histórica y epistemológicamente con el arribo de la ciencia moderna, y está basada en el supuesto de que lo inconsciente (las raíces desconocidas del “saber puesto a trabajar”) puede no sólo ser conocido objetivamente, sino también computado e intercambiado con dinero. Es a través de este *constructo ficcional* mínimo pero crucial —un tipo específico de alienación— que el modo de producción capitalista comienza a imponer su nuevo dominio sobre las comunidades humanas.

Tal como es descrito por Marx en *El Capital*, el proceso capitalista de creación de valor es la expresión de una *relación social* de explotación donde el metabolismo entre hombre y naturaleza, en tanto trabajo asalariado, es completamente subsumido bajo la lógica de acumulación capitalista. Éste es un cambio de paradigma que configura al capital como una categoría social sintética. En su lectura de la teoría del valor de Marx, Lacan comenta que, en los albores de la revolución capitalista, a quienes hacían el trabajo no se les despojaba simplemente del excedente del tiempo de trabajo, sino, más importante aún, se les robaba su singular saber-puesto-a-trabajar: “El proletario no está simplemente explotado, es alguien que ha sido despojado de su función de saber”.<sup>24</sup> Por extraño que parezca, a menudo este punto es soslayado por los lacanianos. Como se anticipó, la novedad histórica que trajo consigo el capitalismo es su

<sup>23</sup> Lacan, Jacques. *El Seminario 17, op. cit.*, p. 181.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 159.



ambición de transformar un *savoir-faire* incontable en un “saber comodificado”, una cantidad medible de trabajo que alimenta la narrativa de la plusvalía y la formación de ganancias. El carácter *forzoso* de este programa de valorización constituye la particular forma de alienación introducida por el modo de producción capitalista.

El simple acto a través del cual, en cierto punto de nuestra historia, el dinero fue intercambiado por fuerza de trabajo —comenzando así a transformarse en la forma-dinero específica que llamamos capital— corresponde, de acuerdo a Lacan, a una extraordinaria revolución epistemológica que inaugura un nuevo discurso basado en lo que podríamos llamar, metaforizando un término de moda, un acto de reciclaje. En el *Seminario 17*, Lacan nos dice que la gloriosa trayectoria del capital comienza con la imperceptible conversión del plus-de-goce en valor contable, lo que desestabiliza los hasta entonces sólidos fundamentos del discurso del amo:

Algo ha cambiado en el discurso del amo a partir de cierto momento de la historia. No vamos a devanarnos los sesos para saber si es a causa de Lutero o de Calvino, o de vayan a saber qué tráfico de navíos por ahí en Génova, o en el mar Mediterráneo, o en otra parte, ya que lo importante es que a partir de cierto día, el plus de goce se cuenta, se contabiliza, se totaliza. Aquí empieza lo que se llama acumulación de capital.<sup>25</sup>

Lo importante para Lacan es la mutación de lo que hasta ese momento era descontado, reprimido, relegado a una posición de vergonzosa indignidad dentro del vínculo social (las raíces inconscientes de la capacidad de trabajo del ser humano), en algo visible, cuantificable y central para el nuevo discurso (el trabajo asalariado valorizado). Repentinamente, “estamos en los valores” y,

[...] a partir de este momento, por el hecho de que se han aireado las nubes de la impotencia, el significante amo aparece como más inatacable aún [...]. ¿Dónde está? ¿Cómo nombrarlo? ¿Cómo situarlo, si no es, por supuesto, en sus efectos mortíferos? ¿Denunciar el imperialismo? ¿Pero cómo detener este pequeño mecanismo?<sup>26</sup>

Lejos de ser retóricas, estas preguntas están genuinamente abiertas hacia el futuro. Para Lacan, el capitalista es el nuevo amo cuyo discurso ha internalizado la autoridad simbólica (y la violencia) de la dominación tradicional en el cambio estructural mínimo

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>26</sup> *Ibid.*

a través del cual el trabajo se convierte en trabajo al ser valorizado. Fundamentalmente, el amo capitalista delega su poder (y violencia) a la estructura que establece, que es, en su centro, un dinamismo acéfalo propulsado por la valorización incesante de la fuerza de trabajo. De esta manera, “las nubes de la impotencia” desaparecen cuando la dominación tradicional se transforma en el dogma de la valorización, el que rápidamente se autoimpone como segunda naturaleza de la modernidad. En la medida en que el amo tradicional coincidía con la función fálica, su inconsistencia y vulnerabilidad estuvieron siempre disponibles, ya que para Lacan el falo simbólico es, en última instancia, el significante de la falta perteneciente al ser humano en tanto efecto del lenguaje.<sup>27</sup> Dado que la dominación fálica (simbólica) opera precisamente a través de su sin sentido (proveyendo un punto de anclaje al deslizamiento interminable de la cadena significante), el velo de dicho sin sentido puede levantarse en cualquier momento, lo que revelaría la impostura y la impotencia fundamental del amo. Lo que se vuelve invisible, y por tanto virtualmente inexpugnable, con el advenimiento del capitalismo es precisamente la *inconsistencia* del amo.

Con la ideología neoliberal, donde los trabajadores crecientemente transmutan en sus propios jefes, internalizando completamente la autoridad y el comando del amo tradicional, cuyas “nubes de impotencia” son así realmente aireadas, este cambio de paradigma se vuelve particularmente evidente. De esta manera, la disciplina se convierte en autodisciplina y la valorización del trabajo impuesta externamente se torna autovalorización, en la medida que los trabajadores son crecientemente cooptados para medir su propia productividad. La escalada de lo que Moore y Robinson llaman “el sí mismo cuantificado”<sup>28</sup> —la autoevaluación de la productividad a través de herramientas en línea que siguen todo, desde actividades de *fitness* hasta ingesta de calorías y patrones de sueño— es la última forma que adopta la valorización en tanto acto fundante del capital. Cuando la vida misma se convierte en un proceso implacable de autocuantificación vigilante y agresiva, la ideología capitalista se vuelve total, alcanzando probablemente su punto de inflexión. Sin embargo, el neoliberalismo no ha alterado la matriz capitalista elemental; sólo ha producido un modelo diferente de su agresividad. Constituye un error, por tanto, atacar al neoliberalismo sin reconocer en sus excesos la persistencia del acto original de captura capitalista que siempre ha dirigido la lógica de la acumulación. Mientras la reestructuración posfordista de las relaciones de trabajo en la década de 1970 ha sido criticada de varias maneras y por muchos académicos re-

<sup>27</sup> Cf. Lacan, Jacques. “La significación del falo”. *Escritos 2*. Ciudad de México, Siglo Veintiuno Editores, 2009. Para una excelente lectura del texto de Lacan, cf. McGowan, Todd. “The signification of the phallus”. Stijn Vanheule, Derek Hook & Calum Neill (eds.). *Reading Lacan's Écrits: From 'Signification of the phallus' to 'Metaphor of the subject'*. Londres y Nueva York, Routledge, 2019.

<sup>28</sup> Moore, Phoebe & Robinson, Andrew. “The quantified self: What counts in the neoliberal workplace”. *New Media & Society*, Vol. 18, N° 11, 2015.

levantes,<sup>29</sup> sería sabio recordar que dicho cambio no revela sino el principio axiomático del discurso capitalista *tout court*, llámese, en términos lacanianos, la forma específica en que la relación capitalista ficcionaliza lo real del goce al convertirlo en el motor de su modo de producción (y de reproducción social). La razón por la que pensadores como Michael Hardt y Toni Negri afirman que el trabajo cognitivo tiene el potencial para valorizarse de manera autónoma frente a la colonización capitalista del trabajo es, quizá, porque ellos no reconocen cuán profundamente trabaja la matriz capitalista en su versión neoliberal. Cualquier instancia de autovalorización dentro de un mundo dominado por relaciones capitalistas es necesariamente una valorización para fines capitalistas, vale decir, *una forma de contar aquello que no cuenta*. Más que abrir líneas de fuga, el giro pandémico hacia el trabajo cognitivo debería ser enmarcado dentro del auge de la “sociedad de la autocuantificación”, que es revelador de la medida en que el dogma de la valorización ha totalizado nuestras vidas. Nuestra perversa obsesión con “contar la vida” (calorías, pasos, latidos, etcétera) es una de las artimañas de este cambio de paradigma que convierte la fuerza de trabajo en una entidad contable; ambas son básicamente la misma cosa, lo que también significa que nos equivocáramos si culpáramos únicamente a la tecnología. En diciembre de 1969, Lacan advirtió a los estudiantes de la autónoma y “marxista-leninista” Universidad de Vincennes (Paris VIII) que la introducción de créditos en la educación superior tenía el efecto de reducir el saber a una unidad numérica con el objetivo de volverlo vendible, como cualquier otra mercancía.<sup>30</sup> Ya sean créditos académicos o pulseras de seguimiento *fitness*, lo que está en juego es la misma operación epistemológica por medio de la cual las raíces desconocidas de la significación son traducidas a una unidad mensurable que, gracias a la fuerza de su presunta autotransparencia, debe valorizarse y acumularse.

Ya en su *Seminario 12*, Lacan afirmaba que la acumulación capitalista era, en su configuración más profunda, una acumulación de saber, en la medida en que el problema de la verdad inconsciente del sujeto (*savoir insu*, un saber que no se sabe a sí mismo) estaba siendo removido:

---

<sup>29</sup> Cf. Lazzarato, Maurizio. “Immaterial labour”. Michael Hardt & Paolo Virno (eds.). *Radical thought in Italy: A potential politics*. Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1996; Boltanski, Luc & Chiapello, Éve. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid, Ediciones Akal, 2002; Virno, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2003; Dean, Jodi. *Democracy and other neoliberal fantasies: Communicative capitalism and left politics*. Durham, Duke University Press, 2009; Fleming, Peter. *Authenticity and the cultural politics of work: New forms of informal control*. Oxford, Oxford University Press, 2009; Spicer, André. “Shooting the shit: The role of bullshit in organizations”. *M@n@gement*, Vol. 16, N° 5, 2013; Berardi, Franco. *Almas al trabajo. Alienación, extrañamiento, autonomía*. Madrid, Enclave de Libros, 2016.

<sup>30</sup> Esta noción de “crédito” alude a la unidad de medida del trabajo académico sobre la base de la valorización de materias dentro de un plan de estudios, donde el estudiante debe reunir una determinada cantidad de créditos para aprobar. No refiere, por tanto, al mecanismo de financiamiento de la educación superior [N. del T.].



A partir de Descartes, el saber, aquel de la ciencia, se constituye sobre el modo de producción del saber. Lo mismo que una etapa esencial de nuestra estructura que se llama social, pero que es en realidad metafísica y se llama capitalismo, es la acumulación del capital, entonces es la relación del sujeto cartesiano a ese ser que se afirma allí, que está fundado sobre la acumulación del saber. El saber, a partir de Descartes, es lo que puede servir para acrecentar el saber. Y esta es una cuestión completamente diferente que la de la verdad.<sup>31</sup>

Por un lado, la afirmación de Lacan sugiere que, lejos de ser potencialmente liberador, el giro hacia el capitalismo cognitivo nos lleva de la sartén al fuego, en tanto que (como ha sido empíricamente demostrado, por ejemplo, por la manía de las métricas en nuestros sistemas de educación) lo que gatilló la revolución capitalista fue precisamente el cómputo espurio del saber. Por otro lado, la crítica de Lacan pone el foco en la superposición epistemológica del capitalismo y la ciencia moderna, en la medida que enfatiza cómo el nacimiento del capitalismo coincidió con el arribo del nuevo método científico que es representado no sólo por Descartes, sino especialmente por Isaac Newton y su descripción del universo como un mecanismo de relojería con acciones y reacciones, causas y efectos.

La novedad de la ciencia moderna (desde el siglo XVII), que se manifiesta fuertemente en la computación capitalista del trabajo, es para Lacan la novedad de una articulación significativa que intenta forcluir al sujeto del inconsciente: el sujeto que se revela en los “tropiezos” y los “intervalos” del discurso, donde “me es anunciada la verdad donde no presto atención a lo que viene de mi palabra”.<sup>32</sup> Sin embargo, Lacan está dispuesto a enfatizar la imposibilidad inherente de esta operación. Por ejemplo, en su lectura de la revolución científica de la física newtoniana, mediante la cual todas las sombras divinas son expulsadas de los cielos, Lacan nota cómo el sujeto, aunque forcluido, es también supuesto en secreto. Vale decir, la fórmula newtoniana *hypotheses non fingo* (no necesito causas para describir fenómenos, dado que sólo los describo) “supone en sí un sujeto, que mantiene la acción de la ley”, dado que “la operación gravitacional no le parece a él [a Newton] poder estar soportada más que por ese sujeto puro y supremo, esta suerte de *akmé* del sujeto ideal que representa el dios

---

<sup>31</sup> Lacan, Jacques. *Séminaire XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse (1964-1965)* [N. del T.: Aquí, nuevamente, el autor cita la traducción inglesa que Cormac Gallagher realiza de los manuscritos en francés sin editar, aunque en este caso el *Seminario 12* tampoco cuenta con una edición oficial en castellano. He contrastado la versión en inglés de Gallagher con la versión en castellano de la página bibliopsi.org y no hay mayores diferencias (el mismo ejercicio se realizó para las otras referencias al *Seminario 12* en el resto del texto). La cita, que se encuentra hacia el final de la Clase 17 del 10 de junio de 1965, está aquí ligeramente modificada respecto a la traducción castellana señalada].

<sup>32</sup> *Ibid.*

newtoniano”.<sup>33</sup> Este supuesto de un sujeto que cree en lugar de que simplemente sabe señala la falibilidad inherente, pero profundamente rechazada, del nuevo lazo social. Aunque el desarrollo histórico de la ciencia moderna en su alianza con el capitalismo progresivamente niega dicha falibilidad, esto no quiere decir que desaparezca. Antes bien, sigue acechando a la ontología plana de nuestro tiempo.

### ¿El colapso de un discurso sin fricciones?

A comienzos de la década de 1970, Lacan sostuvo que, a pesar de ser muy astuta, la bien aceiteada y en constante aceleración máquina capitalista se dirigía a su autodestrucción. La palabra que utilizó para indicar la implosión del capitalismo fue *crevaision* (“punción”) que transmite acertadamente la imagen de un mecanismo que se descompone y se ve obligado repentinamente a detener su curso. Pero, ¿por qué el *discours du capitaliste*, terso y sin fricciones, sufre un accidente así de letal? Lacan comenzó respaldando la afirmación de Marx de que el capital es un “sujeto automático” (*automatisches Subjekt*): la dinámica de acumulación capitalista, en tanto compulsión impersonal de generar cantidades de ganancia siempre crecientes, está en un constante estado de sobreexcitación o *sobregirado*.<sup>34</sup> Sobre esto, en su ensayo de 1915 “Los instintos y sus destinos”, Freud ya había notado que el *objetivo* de la pulsión no es su *objeto* (en nuestro caso, la producción de ganancias), sino más bien el circuito de gravitación interminable *alrededor* del objeto, el que entrega satisfacción fallando, y no acertando, en el objetivo. Lacan ratifica la visión de Freud en su *Seminario 11*, sosteniendo que: “ningún objeto de ninguna [...] necesidad, puede satisfacer la pulsión [...]. Freud lo dice: [...] *En cuando al objeto, en la pulsión, que quede bien claro que no tiene, a decir verdad, ninguna importancia. Es enteramente indiferente*”.<sup>35</sup>

En el capitalismo, la satisfacción proviene precisamente de nunca obtener suficiente ganancia: cuanto mayor ganancia produce uno, más se da cuenta de no tener suficiente, de que le *falta* ganancia, lo que gatilla la repetición compulsiva del mismo gesto soberano de acumulación. Como con cualquier forma de adicción, la satisfacción de la pulsión coincide con su falla en el blanco. La paradoja es que al momento de tener algo de eso, inmediatamente nos vemos abrumados por la conciencia de que nos falta *eso*, y por ello queremos más. Al igual que en una dependencia patológica, somos adictos al objeto que falta, vale decir, al *objeto como falta*. La división de la pulsión en-

<sup>33</sup> *Ibíd.*

<sup>34</sup> El autor utiliza el término *overdrive*, que puede traducirse también como “sobremarcha”. En la medida que *drive* alude tanto a conducción o marcha, así como también a pulsión, *overdrive* resulta particularmente apropiado para referir a la conducción autodestructiva/pulsional del capital, juego que no es posible mantener en castellano [N. del T.].

<sup>35</sup> Lacan, Jacques. *El Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 175.

tre objeto y meta es de fundamental importancia si queremos aprehender la naturaleza contradictoria de la acumulación capitalista desde una perspectiva lacaniana. Mientras un capitalista conscientemente anhela ganancia, lo que realmente quiere es no tener (suficiente) ganancia, de manera que pueda continuar anhelándola. No hace falta decir que esta elevación inconsciente de la falta como motor de la lógica de acumulación capitalista choca con el objetivo consciente de la ganancia, volviendo al capitalismo ciego de su propia causa. Dicho sea de paso, el resultado de esta ceguera es señalado en la parte inferior del discurso capitalista de Lacan, donde la plusvalía en tanto plus-de-goce (*a*) es incapaz de establecer alguna conexión con el significante amo ( $S_1$ ).

La mayor implicancia de lo anterior es que el ciclo de acumulación capitalista, que sólo se preocupa por su propia reproducción, se mantiene ignorante respecto a cómo la plusvalía opera como su sustancia faltante. En vez de nada, el capitalista ve un valor. Por tanto, es precisamente debido a que *no está ahí* que Lacan renombra la plusvalía (la *Mehrwert* de Marx) como *Mehrlust* (plus-de-goce), un objeto libidinal cuya presencia pulsante e intermitente disimula su propia ausencia real; una suerte de equivalente del proverbial ojo vacío del huracán, o como poéticamente lo puso Lacan en su breve ensayo “Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista”: “es color-de-vacío: suspendido en la luz de una hiancia”.<sup>36</sup> El punto crítico de Lacan era que Marx, al conceder que el trabajo es, en última instancia, un valor económico cuantificable y subsumible en términos temporales, se detuvo muy temprano en su crítica a la plusvalía, negando “el primer tiempo de su articulación”,<sup>37</sup> y por ello respaldando los presupuestos científicos del pensamiento económico moderno en general.

Lacan era muy consciente de que la crítica a la economía política de Marx surgió en relación a dos presiones metodológicas distintas: el modelo filosófico idealista afirmado por Hegel y el enfoque positivista del saber científico que se volvió abrumadoramente dominante en la segunda mitad del siglo XIX. Recordemos que, en su teoría de los tres estados del desarrollo humano, Auguste Comte —el padre del positivismo— sostuvo que la religión (el estado teológico) es para niños, la filosofía (el estado metafísico, una extensión del previo) para adolescentes, y sólo el método científico (positivismo) para adultos. Su convicción de que la observación, medición y comparación científica representaban el estado más alto del desarrollo humano era, en el tiempo en que Comte ponía tinta en el papel, el discurso dominante de su época. El hecho de que Comte avanzó hacia la fundación de una religión secular basada en estrictos principios y organizada en una estructura litúrgica repleta de una serie de creencias, sacramentos y rituales es muy sintomático del carácter fundamentalmente

<sup>36</sup> Lacan, Jacques. “Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista”. *Escritos 2*. Ciudad de México, Siglo Veintiuno Editores, 2009, p. 809.

<sup>37</sup> Lacan, Jacques. *El Seminario 17*, op. cit., p. 113.



*histórico* de la revolución positivista, cuyo afán por eliminar la búsqueda filosófica de las causas y presupuestos generaba la propia ansiedad que intentaba abolir.

Si le damos peso a la idea de que el pensamiento maduro de Marx se convirtió en una visión teleológica de la historia, nombrada luego “materialismo histórico”, la causa de esta elaboración debería buscarse en la presión social para ajustarse al dogma de su tiempo: el mandato a observar el objeto de su crítica (el modo de producción capitalista) como un “físico” que “observa los procesos naturales allí donde se presentan en la forma más nítida y menos oscurecidos por influjos perturbadores, o bien, cuando es posible, efectúa experimentos en condiciones que aseguren el transcurso incontaminado del proceso”.<sup>38</sup> Marx no podía estar libre de la presión del positivismo y, sin embargo, no cedió enteramente a sus exigencias. Posiblemente alrededor de 1845 (*La ideología alemana*), Marx se sintió crecientemente obligado a incorporar a su pensamiento el método analítico del positivismo, que le permitía proveer un soporte empírico a su crítica del capital. Sin embargo, al mismo tiempo su empirismo seguía siendo suplementado con, y antagonizado por, una comprensión sistémica y dialéctica de las relaciones sociales que no estaba limitada al estudio de lo observable, sino que también buscaba indagar entidades y magnitudes que no eran directamente medibles.<sup>39</sup> En este sentido, la dimensión trágica del marxismo es haber descubierto el poderoso motor del capitalismo como fuente de riqueza (y de degradación socioantropológica) y, al mismo tiempo, promover la ilusión de su superación dialéctica a través del proletariado. Lo que vuelve claro la crítica de Lacan al discurso capitalista es que, al interior de la relación capitalista, no hay fuerzas antagónicas (subjetividades) capaces de derrocar al capitalismo; no hay potencialidad aristotélica dentro (de la apropiación capitalista) del trabajo que pueda desencadenar un acto revolucionario.

En síntesis, aquello de lo que adolece la teoría del valor de Marx no es sino la causa en tanto que se encuentra *ontológicamente ausente*: la causa como *la sustancialidad negativa del “saber puesto a trabajar”*, la sustancia inconsciente que informa el trabajo vivo y, desde ahí, esa espuria magnitud económica conocida como plusvalía. En su lectura de Marx, Lacan exhorta a los marxistas a investigar más a fondo la naturaleza de este excedente presuntamente hecho de valor. Si lo hicieran, sostiene, se darían cuenta de que el valor-fetichismo es un constructo ficticio cuyo rol central es ocultar no sólo la explotación de la fuerza de trabajo, sino que especialmente la transformación epocal que afecta las bases inconscientes del saber. Justamente como un fetiche, la

<sup>38</sup> Este célebre pasaje proviene del Prefacio a la primera edición de *El Capital*. Cf. Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero: El proceso de producción del capital*. Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 2010, p. 6.

<sup>39</sup> Esta contradicción central dentro del pensamiento de Marx también puede enmarcarse, por supuesto, como un conflicto entre su crítica materialista del idealismo especulativo de Hegel, que él deriva de Feuerbach, y su tendencia a no echar por la borda el método dialéctico hegeliano de investigación sobre el autodesarrollo de la humanidad. Existe una vasta literatura crítica sobre este asunto que, por razones de espacio, no puede ser discutida en este ensayo.

forma-valor en tanto que medida del trabajo humano positiva, abstracta y sin embargo extremadamente concreta (abstracción real), es postulada *mediante un gesto completamente contingente*: la compra de fuerza de trabajo. Este es, en última instancia, el gesto capitalista soberano que subrepticamente convierte la sustancialidad negativa (faltante) del *savoir-faire* en una entidad empíricamente medible e intercambiable.

La implicancia inmediata de este argumento es que nuestra totalidad social descansa en la operación mínimamente trascendental que realizamos al rechazar el carácter insustancial de la fuerza de trabajo. En el reino totalitario de la forma-valor, el fetichismo (consumismo de mercancías), como toda forma de perversión, funciona como la instancia mínima de rechazo que establece nuestro horizonte socio-ontológico de sentido; vale decir, nuestro gran Otro y su efecto alienante. Dentro de este paradigma, nuestra incapacidad para confrontar y asumir la causa rechazada del gran Otro capitalista global se traduce en nuestra obstinada incapacidad para abordar su crisis terminal desde sus raíces. Por definición, un fetiche taponea el agujero estructural que constituye su verdad (imposible). Como se señaló, no se trata simplemente de localizar la causa del modo de producción capitalista en su estatus material y sociohistórico, vale decir, en la extracción de plusvalía del excedente del tiempo de trabajo. Más bien, Lacan insiste en que la explotación denunciada por Marx oculta la inconsistencia radical de una causa perdida, esto es, la negatividad autorreferida del trabajo en la medida en que está basado en “la estructura de hiancia característica del inconsciente”.<sup>40</sup>

Como es bien sabido, la maniobra de apertura de Marx en el primer volumen de *El Capital* consiste en revelar cómo la abstracción de la relación de intercambio (la compra y venta de mercancías en el mercado) funciona a través del rechazo de la operación que tiene lugar “bajo tierra”, en la morada oculta de la producción. El carácter enigmático de la forma-mercancía es célebremente capturado en las secciones cuarta y final del primer capítulo titulado “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”. Ahí, mediante el uso extensivo de una terminología esotérica, Marx sostiene que la mercancía es “un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas”; discute “el carácter místico” de la mercancía que la hace “una cosa sensible y, a la vez, suprasensible”; y, lo más importante, afirma que este carácter fetichista se origina “en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías”.<sup>41</sup> En otras palabras, el señuelo metafísico del fetiche-mercancía, tal como se encuentra en la esfera de la circulación, guarda relación con la *forma* específica de la mercancía. Marx revela que es esta forma la que se crea en la esfera de la producción mediante un uso particular del carácter social del trabajo, a saber, la astuta apropiación del capitalista del exceso del tiempo de trabajo. Así, si la esfera de circulación es “un verdadero *Edén*

<sup>40</sup> Lacan, Jacques. *El Seminario 11*, op. cit., p. 183.

<sup>41</sup> Marx, Karl. *El Capital*, op. cit., pp. 87-89.

de los derechos humanos innatos”, o, más explícitamente, donde impera “la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*” (“¡*Bentham!*, porque cada uno de los dos se ocupa sólo de sí mismo”),<sup>42</sup> Marx invita a sus lectores a abandonar “esa ruidosa esfera [de la circulación] instalada en la superficie y accesible a todos los ojos”, y seguirlo

[...] hacia la oculta *sede de la producción*, en cuyo dintel se lee: *No admittance except on business* [Prohibida la entrada salvo por negocios]. Veremos aquí no sólo *cómo el capital produce*, sino también *cómo se produce el capital*. Se hará luz, finalmente, sobre el *misterio* que envuelve la *producción del plusvalor*.<sup>43</sup>

Por lo tanto, para Marx la negación de la inmediatez (autosuficiencia) de la esfera de circulación nos lleva directamente a la esfera de producción como su otro. Lo que emerge de este análisis dialéctico es un bucle circular y procesual por el que la producción y la circulación se presuponen constantemente. Sin embargo, podría decirse que la teoría de Marx, finalmente, pierde el paso decisivo de la dialéctica hegeliana, vale decir, la cuestión de la *falta de fundamentos* (o la sustancialidad negativa) de la sustancia-trabajo en su función fundante. En otras palabras, si el trabajo provee la base sustancial para los valores de intercambio en circulación, el punto clave hegeliano no es sólo que la producción misma está mediada por la circulación, sino que, en el “devenir trabajo” a través de su relación con la circulación, el trabajo muestra la falta de fundamentos de su esencia. Lo que escapa a Marx es el hecho de que el trabajo constituye no sólo una negación (contradicción) del capital en su forma-dinero, sino que, ante todo, *una negación de sí mismo en tanto negación de esta última*. Precisamente, en tanto negación de la negación de lo que tiene lugar en el mercado, el trabajo es subsumido por el capital como socialmente sustancial, vale decir, es postulado como su presupuesto. Por lo tanto, el trabajo ejerce su rol de fundamento al desaparecer como mediador *insustancial*. El vínculo dialéctico entre el trabajo y el valor es la manera particular en que el modo de producción capitalista postula sus propios presupuestos, una operación que involucra la desaparición del trabajo en tanto negatividad autorreferida.

Mientras en los tiempos precapitalistas la relación entre producción y circulación era *causal* (de la producción al mercado), con el capitalismo se vuelve *dialéctica*, por lo que ambos momentos llegan a presuponerse entre sí. Como está bien documentado, la influencia de la *Ciencia de la lógica* de Hegel en la crítica de la economía política de Marx es particularmente evidente en algunos pasajes de los *Grundrisse*, como los siguientes:

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 213-4.

Si en un principio el acto de la producción social aparecía como creación de valores de cambio y esto, en su desarrollo ulterior, como circulación [...], actualmente la propia circulación retorna a la actividad que produce y pone el valor de cambio. Retorna pues a su fundamento [...]. De modo que hemos alcanzado nuevamente el punto de partida, la *producción* que crea y pone valores de cambio. Pero esta vez de tal manera que *la producción presupone la circulación como momento desarrollado* y aparece como proceso permanente que pone en marcha a la circulación y vuelve continuamente de ésta a sí misma, para ponerla en marcha nuevamente.<sup>44</sup>

Esto captura la comprensión hegeliana de Marx sobre la inseparabilidad dialéctica de la circulación y la producción anteriormente señalada:

La propia producción ya no existe aquí antes de sus resultados, esto es, presupuesta, sino que se presenta como la productora de esos resultados y, al mismo tiempo, de sí misma. Pero ya no los produce, como en el primer estadio, en cuanto destinados meramente a la circulación, sino que en su propio proceso subordina a la circulación desarrollada.<sup>45</sup>

Marx utiliza el ejemplo de las relaciones comerciales entre Inglaterra y los Países Bajos en el siglo XVI, donde la importación de mercancías holandesas a cambio de lana obligó a Inglaterra a producir un excedente:

Para producir más lana se convirtió a las tierras de labranza en pasturas para las ovejas, se dismanteló el sistema del pequeño arrendamiento, etc., se produjo el clearing de estates. La agricultura perdió entonces el carácter de trabajo con vistas al valor de uso y el intercambio de su excedente perdió el carácter de indiferente respecto a la estructura interna de la agricultura. En ciertos aspectos la agricultura fue determinada únicamente por la circulación y transformada en producción creadora de valores de cambio. Con ello no sólo se modificó el modo de producción, sino que se disolvieron todas las relaciones de población, de producción y económicas correspondientes a aquél. De modo, pues, que el supuesto de la circulación era aquí una producción que sólo creaba valores de cambio como excedente, pero se

<sup>44</sup> Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, Volumen 1*. Ciudad de México, Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 194.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 194-95.



transformó en una producción que sólo existía en dependencia de la circulación, en una producción cuyo único contenido era crear valores de cambio.<sup>46</sup>

La alteración del modo de producción descrito por Marx resuena muy de cerca con la afirmación de Lacan de que aquello que causó el pasaje desde el discurso del amo al discurso capitalista y al universitario (la ciencia moderna) fue un cambio estructural que afectó la sustancia del trabajo (producción). Como Marx subraya contra los economistas políticos clásicos, el capital no es simplemente dinero intercambiado por trabajo. Por el contrario, es una relación social y, como tal, se constituye dialécticamente. Esto significa que, si para comprender al capital es necesario comenzar por el dinero, éste, en su “universalidad puramente abstracta”,<sup>47</sup> debe primero ser negado. El dinero intercambiado por trabajo no es lo mismo que el dinero en circulación, donde aparece como “una simple equiparación”.<sup>48</sup> Más bien, cuando vuelve a sí mismo, esto es, como capital, el dinero deviene un proceso, una capacidad autovalorizante mediante su relación dialéctica con el trabajo, capacidad a la que Marx llama *vervielfältigen seiner selbst*, una “reproducción de sí mismo”. La relación dialéctica con el trabajo es entonces el punto “mágico” donde el dinero, desde una cosa rígida y tangible que pretende volverse inmortal al sustraerse de la circulación, deviene capital. Respecto a este enlace dialéctico, Marx es muy claro sobre la alienación recíproca del trabajo y el capital en su forma-dinero:

Analicemos primeramente las determinaciones simples contenidas en la relación entre el capital y el trabajo [...]. El primer supuesto consiste en que de un lado esté el capital y del otro el trabajo, ambos como figuras autónomas y contrapuestas; ambos, pues, también como recíprocamente ajenos.<sup>49</sup>

Esta alienación recíproca, sin embargo, no es mera indiferencia. Antes bien, es una oposición dialéctica, en el preciso sentido de que el capital se diferencia del trabajo sólo en la medida en que se relaciona con él, y viceversa. Por lo tanto, ambos constituyen una unidad a través de la interacción de su contradicción específica. Profundizando en la esencia de esta contradicción, Marx analiza dos tipos de trabajo: el trabajo objetivado y el trabajo no objetivado. El primero existe *en el espacio*, vale decir, como

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 206-7.

la cantidad de trabajo coagulado contenida en la mercancía y que es equivalente a determinada cantidad de dinero. El segundo existe *en el tiempo*, esto es, como el trabajo vivo del trabajador:

Por cuanto debe existir como algo temporal, como algo vivo, sólo puede existir como *sujeto vivo*, en el que existe como facultad, como posibilidad, por ende como *trabajador* [...]. El trabajo como mera prestación de servicios para la satisfacción de necesidades directas, nada tiene que ver con el capital, pues a éste no le interesa.<sup>50</sup>

Es este trabajo como capacidad subjetiva, como no-capital, el que es apropiado por el dinero y convertido en trabajo (abstracto) objetivado: “El capital se intercambia, o, en este carácter determinado, sólo está en relación, con el *no-capital*, con la negación del capital, respecto a la cual sólo él es capital; el verdadero no-capital es el *trabajo*”.<sup>51</sup> Para convertirse en capital, por tanto, el dinero debe primero postular al trabajo como su otro, como no-capital. De la misma manera, para convertirse en la fuente viva del capital, el trabajo debe ser primero “pura capacidad”, la potencia aristotélica para trabajar (*dynamei on*) que aún no está mediada por el capital.

El punto hegeliano a destacar aquí es que aquello que conecta al capital y al trabajo como entidades incongruentes es su inconsistencia inherente (su negatividad autorreferida). Vale decir, la diferencia entre ambas entidades oposicionales en cuestión es también su propia autodiferencia, su propia imposibilidad para ser, autónomamente, “capital” y “trabajo”. En otras palabras, cada uno contiene dentro de sí su propio no-ser, y aquello que los une es el acto de mediación (ficcionalización) de su negatividad intrínseca. La distancia entre el capital y el trabajo es la distancia del trabajo respecto a sí mismo, su negatividad autorreferida; y es también la diferencia del capital respecto a sí mismo, que, como he sostenido, alimenta la pulsión del capital en tanto sujeto automático. Tal como en la dialéctica hegeliana del sujeto y la sustancia, lo que une a ambos es su negatividad positivizada/mediada que, en este caso, toma la forma del valor-fetiche.<sup>52</sup> Así es como el capital convierte la relación con su otro (el trabajo) en una autorrelación *qua* movimiento de autoexpansión. Esto quiere decir que asimila, retroactivamente, sus propias condiciones de posibilidad mediándolas en momentos de su propia autorreproducción “espontánea”. Al hacer esto, el capital *postula sus propios presupuestos*: crea su principio de autovalorización a partir de su contradicción

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>52</sup> En este punto, viene a la mente la noción de diferencia sexual en Lacan, donde la imposibilidad de la relación es sostenida por una fantasía particular, una fórmula ficticia cuyo propósito es cubrir la brecha universal de la sexualidad.

con el trabajo. Pero, ¿en qué medida es capaz Marx de seguir la dialéctica hegeliana hasta el final, vale decir, hasta la negatividad autorreferida de la causa? Para Žižek, Marx no puede alcanzar este punto:

[...] el problema es cómo pensar conjuntamente la circulación hegeliana del capital y su causa descentrada: la fuerza de trabajo. Es decir, ¿cómo pensar la causalidad de un sujeto productivo externo a la circulación de capital sin recurrir a la positividad aristotélica del potencial productivo de los trabajadores? Para Marx, el punto de partida es precisamente esa positividad: la fuerza productiva del trabajo humano; y acepta este punto de partida como insuperable, rechazando la lógica del proceso dialéctico que, como afirma Hegel, progresa ‘desde la nada a través de la nada hacia la nada’.<sup>53</sup>

Es debido a que el horizonte último de Marx es el carácter afirmativo del trabajo que, como destaca Žižek, “la referencia de Marx a la dialéctica de Hegel en su ‘crítica de la economía política’ es ambigua y oscila entre tomarla como una expresión mistificada de la lógica del capital o como un modelo del proceso revolucionario de emancipación”.<sup>54</sup> Para Lacan, la ambigüedad de Marx *vis-à-vis* el trabajo no le impidió designar “la función de la plusvalía [...] de forma totalmente pertinente en cuanto a sus consecuencias devastadoras”, sin embargo, también significa que el límite de su crítica reside en aceptar los presupuestos ontológicos del discurso científico-*cum*-capitalista de su tiempo:

Marx, si no hubiera contabilizado este plus de goce por ese empeño suyo en castrarse, si no hubiera hecho de él la plusvalía, en otros términos, si no hubiera fundado el capitalismo, se habría dado cuenta de que la plusvalía es el plus de goce.<sup>55</sup>

El límite de la teoría del valor de Marx, empapada como está del economicismo positivista de su época, yace en su fracaso para completar el pasaje del valor como fundamento positivo al valor como brecha fundante o inconsistencia que impulsa el autodespliegue dialéctico de la dinámica capitalista. El enfoque dialéctico de Hegel nos permite disipar la ilusión de que el obstáculo externo (la explotación capitalista del trabajo) frustra el potencial inherente al trabajo no alienado, impidiendo que se

---

<sup>53</sup> Žižek, Slavoj. *Menos que nada*, op. cit., p. 215.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 214.

<sup>55</sup> Lacan, Jacques. *El Seminario 17*, op. cit., p. 113.

realice en un escenario comunista/utópico. Respecto a esta lógica binaria engañosa, la lección hegeliana es que una potencia óntica dada, como el potencial del “saber puesto a trabajar”, es siempre consustancial a, o especulativamente idéntico con, la contradicción o negatividad que caracteriza su esencia ontológica históricamente desplegada. En términos dialécticos, lo que debiese enfatizarse es la negatividad autorreferida del trabajo y, de la misma manera, la negatividad autorreferida del “discurso capitalista” en tanto formación socio-ontológica.

Por consiguiente, el nexo entre el excedente del tiempo de trabajo y la plusvalía necesita ser redefinido. La presuposición de que el capital se postula a sí mismo como un discurso autotético no implica simplemente la explotación de la fuerza de trabajo en tanto fuente de plusvalía. Si nos detenemos en este punto, corremos el riesgo de perder la causa *perdida* de todo el proceso. Todo descansa en comprender que aquello que el capital presupone no es sólo el valor de uso del trabajo, sino el hecho de que el trabajo constituye la contradicción fundante, o la negación determinada, del propio auto-despliegue del capital. Entendido radicalmente a través de Lacan (y Hegel), la fuerza de trabajo como “sustancia del capital” no es sino *fuerza-de-impotencia*,<sup>56</sup> su propia autocontradicción: se convierte en una sustancia afirmativa (valorizada) sólo una vez que el capital ha postulado sus presupuestos, vale decir, luego de que ha convertido su “nada” insustancial, su cualidad inefable, en “algo”, una cantidad de tiempo de trabajo necesaria para la producción de una determinada mercancía y para la reproducción del sustento del trabajador (tiempo de trabajo socialmente necesario). De esta manera, la extracción de plusvalía del excedente de tiempo de trabajo depende de un movimiento retroactivo mediante el cual el dinero convierte a un “otro” no cuantificable en el presupuesto de su discurso terso, y en permanente aceleración, como capital. El hecho mismo de que el capitalismo *coincida* con su propia aceleración, esto es, que en estado de estancamiento perecería, es la prueba de que su ontología de autorreproducción está, literalmente, construida sobre “nada”. El trabajo como sustancia de la riqueza es, pues, la *ficción* que funda al capitalismo en tanto relación social. Dicho de otra manera, la autopoiesis capitalista necesita ficcionalizar la fuerza de trabajo como su causa. Este es el bucle involucrado en la *Setzung der Voraussetzungen* (la postulación de los presupuestos) hegeliana: la autoorganización del discurso capitalista surgió mediante la postulación de la “presuposición del trabajo”, la cual determinó el aparentemente espontáneo límite socio-ontológico dentro del cual proliferó el modo de producción capitalista. Este límite fue instalado, precisamente, por la narrativa mínima relativa al cálculo de las raíces inconscientes de la fuerza de trabajo.

---

<sup>56</sup> El autor juega con los términos *labour-power* y *labour-powerlessness*. El sufijo de este último (*-lessness*) permite mostrar a la contradicción como estando ya contenida en la propia categoría, efecto que lamentablemente no puede mantenerse en castellano [N. del T.].



En términos históricos, nos encontramos actualmente en un punto donde el trabajo-ficción es cada vez más insostenible, en la medida que el trabajo humano valorizado está siendo expulsado por las máquinas y no tendrá una segunda oportunidad. Lo que se está evaporando ante nuestros propios ojos no es sólo el trabajo en cuanto sustancia del valor, sino el trabajo como ficción, aquella fantasía crucial mediante la cual la fuerza de trabajo fue constituida como elemento constitutivo del capital. En este sentido, si no leemos hegelianamente cómo el capital subsumió retroactivamente el estatus inherentemente autocontradictorio del trabajo en el motor que impulsa su propio modo de producción, continuaremos en medio de debates fundamentalmente engañosos respecto a qué hacer con el valor capitalista (como las discusiones sobre estímulos versus austeridad). El trabajo como presupuesto del capital no posee una consistencia sustancial propia, y Lacan subrayó exactamente este punto cuando sostuvo que la fuerza de trabajo se origina en el saber inconsciente. Así, la tarea que queda por delante es insistir en el hecho de que, en su actual fase terminal, el capitalismo está crecientemente desnudo, vale decir, privado de su punto de anclaje en su propia presuposición del trabajo. Cuando cae la máscara del trabajo valorizado, falla también el postulado de dicho presupuesto, con consecuencias catastróficas para todos.

El capitalismo emergió como discurso dominante sólo por su incapacidad para actualizarse plenamente: la asimilación del trabajo no señala una reconciliación con él, sino más bien el interminable fracaso de la reconciliación como lucha de clases, que es precisamente la contradicción sobre la cual el capital erige su lógica. Como se señaló, la relación del capital con el trabajo es similar a la relación del sujeto con la sustancia en Hegel. Este es el motivo por el que el postulado capitalista del presupuesto del trabajo no tiene nada que ver con un proceso teleológico: no es el desarrollo lógico de la actividad humana desde algo menos sustancial a algo más sustancial. Aquello que es retroactivamente traído a la existencia (el carácter sustancial del trabajo) ya se encontraba ahí antes del arribo del capitalismo. La capacidad de trabajo en tanto actividad que da forma, interacción con la naturaleza y sustancia de la riqueza, por supuesto, ya estaba en el centro de las sociedades feudales, las que habían postulado sus propios presupuestos del trabajo. El efecto de la revolución capitalista fue resignificar la sustancialidad previa del trabajo dándole una agencia específica mediante su cuantificación y commodificación compulsiva. Desde ese momento, la línea divisoria entre las nociones capitalistas y precapitalistas del “saber puesto a trabajar” fue oscurecida y, repentinamente, el pasado precapitalista apareció dentro del marco teleológico de las relaciones capitalistas. Sin embargo, esto no debe impedirnos reconocer la negatividad autorreferida de la sustancia (el trabajo) en su identidad especulativa con la negatividad autorreferida del sujeto (el capital). Esto quiere decir, una vez más, que el trabajo en tanto sustancia del capital es profundamente inconsistente, y es identifican-

do y permaneciendo con dicha inconsistencia que lo nuevo podría emerger. Dicho en términos lacanianos: un nuevo vínculo social (*signifiant nouveau*) basado en una nueva relación con el plus-de-goce.

\*\*\*